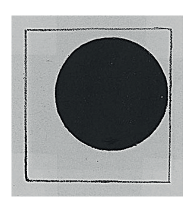
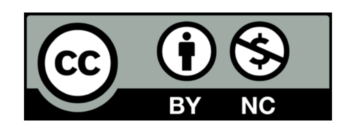
Integración: eje articulador en Isidoro de Sevilla

Integration: Articulating Axis in Isidore of Seville

Nolo Ruiz
Universidad de Sevilla
mruizf@us.es



Fragmentos de Filosofía, nº 19, 2023: 15-26
ISSN: 1132-3329, e-ISSN: 2173-6464



Edita: Editorial Universidad de Sevilla
ISSN: 1132-3329; e-ISSN: 2173-6464
Facultad de Filosofía
Departamento de Estética e Historia de la Filosofía
C/ Camilo José Cela s/n, 41018 Sevilla (España)
https://revistascientificas.us.es/index.php/fragmentos_filosofia/index
Correo: jgomez32@us.es

Resumen: La integración como objetivo y aspiración, la tendencia a la síntesis y al eclecticismo, aparece como rasgo fundamental en las obras y vida de Isidoro de Sevilla, tanto a nivel teórico, como práctico. Esta peculiaridad distintiva supone asimismo un elemento de interés en la investigación (y debate histórico) acerca de la originalidad de la obra del filósofo hispalense. El presente artículo profundiza en esta cuestión, su significado e implicaciones a través tanto de los textos del metropolitano sevillano, como de las consideraciones de autoridades en los estudios isidorianos.

Palabras clave: Isidoro de Sevilla, integración, eclecticismo, filosofía medieval.

Abstract: Integration as an objective and aspiration, the tendency toward synthesis and eclecticism emerges as a fundamental trait in the works and life of Isidore of Seville, both on a theoretical and practical level. This distinctive peculiarity also constitutes an element of interest in the research (and historical debate) regarding the originality of the Sevillian philosopher's work. This article delves into this issue, its meaning, and implications through both the texts of the Sevillian metropolitan and the considerations of authorities in Isidorian studies.

Keywords: Isidore of Seville, integration, eclecticism, medieval philosophy.

Introducción

En los últimos casi catorce siglos Isidoro de Sevilla ha sido destacado y alabado por su labor doxográfica y compiladora, enciclopédica, divulgadora, además de por su desempeño pedagógico y, por supuesto, sus actividades y ministerios religioso y político. Sin embargo, más allá de esto, pervive el debate aún abierto acerca de la (posible) originalidad isidoriana, que a tantos ha parecido ausente en la obra del santo metropolitano hispalense. Respecto a esta discusión, suman un número considerable los expertos en el trabajo y vida (lo poco que de ella se conoce) del sevillano que se posicionan en la afirmación de la originalidad isidoriana en base a características estilísticas, temáticas, metodológicas, filosóficas, etc., propias, tales como el método que el filósofo hispalense pone en práctica en algunas de sus más relevantes de sus obras[1], o en la intervención en forma y fondo, en citas e ideas de la muchas fuentes tomadas y usadas en sus textos, ora por desconocimiento, ora para adecuar un significado a su propio pensamiento o creencia, es decir, en las reinterpretaciones de las fuentes, y algunos otros rasgos distintivos en los que, desde hace décadas, se busca la impronta y personalidad isidoriana. Cierto es también, y resulta justo señalarlo, que existen quienes, como Leclercq, por el contrario, defienden que Isidoro de Sevilla en su obra no solo no es (no fue) original, sino que, considerado un tuerto en el reino de los ciegos, no destaca por su sapiencia y sabiduría, sino que sus conocimientos eran en realidad imprecisos y superficiales, que *Etimologías* fue poco menos que una obra

1 Sostiene Jacques Fontaine: «Como muestra este título doble [*Origines* o *Etymologiae*], la verdad total se encuentra únicamente "in origine". Lo más original en Isidoro es haber tomado nota del estado de descomposición de la cultura antigua y haber recurrido a la etimología para "almacenar" en espera los materiales de una nueva cultura. La etimología le sirve para "conservar" una parte de la cultura antigua mientras espera nuevas síntesis. También le permite preservar la herramienta fundamental de la cultura, que es el lenguaje; aquí tenemos definiciones que Santo Tomás de Aquino repetirá. Es aquí donde captamos el acto intelectual más original de Isidoro, el que tiene el mayor alcance en la historia de la cultura europea» (Díaz y Díaz 1961, 513).

pobre en relación al esfuerzo requerido y el resultado obtenido, al tiempo que lo califica de «intrépido copista»[2]. Indagar en la tesis de la originalidad isidoriana supone así una tarea ardua teniendo en cuenta, por un lado, la profusión de fuentes que forman parte de su literatura y de la que resulta de enorme dificultad cribar su pensamiento propio, junto con, por otro lado, el hondo desconocimiento que todavía se tiene de su vida y contexto. Afirma Fontaine: «Será necesario superar este laconismo de Isidoro sobre sí mismo, esta objetividad extremadamente desconcertante que caracteriza la mayoría de sus obras, para intentar descubrir los rasgos profundos de su "idiosincrasia intelectual". Los rasgos que hacen que estemos en presencia de Isidoro, y no de Agustín o de Raban Maur» (Díaz y Díaz 1961, 509). En el coloquio que se reproduce en este libro, el autor francés defiende la indisolubilidad en Isidoro de Sevilla del autor y del hombre, del intelectual y del religioso, del Isidoro de Sevilla de dentro y del de fuera de los muros de la biblioteca. En similar sentido, López apuesta por «reconstruir la personalidad de S. Isidoro [sic], ver qué tipo de hombre era, qué contextura espiritual e intelectual tenía. Esto quizá nos daría el fondo de la persona y de la posible originalidad. Si después de hecho este estudio analítico, llegamos a formarnos una idea del estilo en su sentido más amplio, creo que sería fecundo» (*loc. cit.,* 510). Siguiendo esta hipótesis, en la búsqueda de caracteres específicos isidorianos, y atendiendo tanto a su obra teórica, así como a su praxis (acción –religiosa, política y pedagógica, fundamentalmente–), como herramienta eficaz para seguir indagando en ello, aparece un rasgo característico y distintivo suyo: la integración.

En efecto, la tendencia integradora resulta constantemente presente en la obra y acción de Isidoro de Sevilla. Esta, a la par, aspiración e inspiración a la integración revela, asimismo, a la base, la cosmovisión de raíz teológica católica del *consubstantialem Patri* niceno que defiende la consubstancialidad del Padre y del Hijo, esto es, la naturaleza a la vez humana y divina de Jesús de Nazaret, que, primero su hermano mayor, tutor, maestro y predecesor en la sede hispalense, Leandro de Cartagena, y, luego, el propio Isidoro de Sevilla, defendieron contra la herejía arriana profesada en sus tiempos por la (minoritaria) nobleza visigoda. Esta idea sostiene que en Jesucristo se integran dos naturalezas sin que ninguna de ellas quede de alguna manera contaminada, anulada o modificada por la otra, sino que, dándose ambas juntas e integradas en un mismo y único ser, permanecen inalterables. Afirma Isidoro de Sevilla en *De origine officiorum*, primero de los dos libros de *De ecclesiasticis officiis,* que el Verbo asumió la carne sin transformarse en carne, siendo a la vez Dios y humano: «Él vino en forma de hombre porque no podía ser conocido por los humanos en su ser mismo. Para poder ser visto, el Verbo se hizo carne, asumiendo la carne, sin tornarse en carne. Asumió la humanidad, no perdió la divinidad. El mismo Dios y el mismo hombre» (*De orig. offic.*, I, 26, 2). De igual forma, el famoso decimotercer canon del II Sínodo de Sevilla (619), y que, como el resto de los cánones de este concilio, bien puede (y suele) atribuirse a la pluma del santo filósofo hispalense, se afirma que Jesucristo, siendo Dios y siendo humano, no sufre cuando sufre en tanto que Dios sino como humano, ni tampoco es omnisciente u omnipotente como humano, sino en su condición de Dios. Un canon históricamente significativo que comienza así:

> *De la doble naturaleza de Cristo en una persona*. Decimotercero, a continuación hemos pensado escribir brevemente una refutación para esos mismos herejes que delirantemente confunden las dos naturalezas de Cristo después de la unión y afirman que su esencia divina es susceptible de padecimientos; contra cuyas blasfemias debemos mostrar la propiedad de las dos naturalezas nacidas de Cristo en una sola persona, y manifestar la pasión de aquel en la mera asunción de su humanidad, de modo que, si acaso algunos necios han sido engañados por el error de esta ignorancia, cuando lo lean se arrepientan y se aferren a la verdad de la fe correcta. Porque sin duda hay muchos que, según la voz del Apóstol, con ansia de oír se apartan de la verdad de lo oído y se vuelven a las fábulas. Por tanto, como enseñan la fe inmaculada y la santa Iglesia de Dios, confesemos que nuestro Señor Jesucristo fue engendrado fuera del tiempo por Dios Padre, engendrado en el tiempo como

2 Cfr. Leclercq 1906, 307-310.

> hombre del seno de la gloriosa virgen María, y por esto tiene dos naturalezas subsistentes en una persona, la divina, nacida antes de los siglos, y la humana, que fue creada en los últimos días; la primera según la forma de Dios, la segunda según la forma de siervo; según aquella, permaneciendo igual al Padre, según esta, sin pecado pero semejante a nuestra condición; según aquella, invulnerable, según esta, pasional; según aquella no puede morir, y según esta aceptó la muerte» (Vives 1963, 172).

En los primeros párrafos de este canon XIII se expone la doctrina para, posteriormente, pasar a demostrarla en el resto del texto; aunque, cierto es, Isidoro de Sevilla avisa de antemano en él que no se trata de una demostración basada en la argumentación, no es, por tanto, ninguna suerte de capricho teológico de la época o de los presentes, afirma, que se intente justificar mediante el uso de la lógica –lo que implica la concepción instrumental de esta (por ende, de la racionalidad) y la postulación de su potencia *poietica* (creativa), dada esta consideración de que la capacidad de la lógica para justificar ideas–, sino que, sostiene, se demostrará a través de las Escrituras y los textos patrísticos, es decir, que se trata de una demostración exegética basada en la autoridad divina de los grandes textos de la tradición teológica judeocristiana, especialmente católica. Escribe en *Sentencias:*

> El mediador entre Dios y los seres humanos, Cristo Jesús, no es de ninguna forma una entidad diferente en su humanidad y en su divinidad, sino que es uno y el mismo en ambas naturalezas. No fue concebido como un ser humano puro, ni nació como un ser humano puro, ni hizo méritos después para llegar a ser Dios. Más bien, el Verbo de Dios, manteniendo su esencia inmutable, que es coeterna con el Padre y el Espíritu Santo, asumió la carne para la salvación de la humanidad, en la cual pudo padecer sin ser afectado, morir sin dejar de ser inmortal y manifestarse en el tiempo siendo eterno antes de los siglos. El Mediador entre Dios y los hombres, Cristo Jesús, aunque es uno en su origen con el Padre y otro en su origen con la Virgen, no es diferente del Padre ni diferente de la Virgen. Es eterno del Padre, temporal de la Virgen. Es el mismo que creó y el mismo que fue creado. Procede del Padre sin madre y de la Madre sin padre. Es el templo del Creador y el Creador del templo. Es el autor de la obra y la obra del autor. Permanece uno en ambos y en ambas naturalezas, sin ser confundido por la unión de las naturalezas ni dividido por la distinción de estas (*Sent*., I, 14, 4-5).

Una cosmovisión cuyo poder simbólico hacen de la integración una tendencia y *telos* constante, una característica distintiva y particular, articuladora de la obra (teórica y práctica) del sevillano.

La integración de filosofía y fe

Pese a ser la controversia entre filosofía y religión (ciencia y religión) o entre filosofía pagana y teología (y filosofía patrística), una de las principales durante los primeros siglos cristianos filosóficos y teológicos, a pesar además de encontrarse no pocos autores de la época posicionados nítidamente en la censura e incluso interdicción de la filosofía, la ciencia, y no obstante las críticas vertidas por el propio Isidoro de Sevilla en obras capitales tales como *Sinónimos*, como *Sentencias* o como *Etimologías*, a los filósofos paganos y a sus doctrinas, al estudio de la ciencia y a ella misma, sin embargo, a lo largo de todo su trabajo promueve el conocimiento filosófico (científico), esto es, la aceptación de su conveniencia en integración con la verdad revelada, partiendo del axioma de la superioridad de esta sobre aquel, con la defensa, en particular, en muchos fragmentos de su magna obra, de las mismas filosofía y ciencia, los mismos filósofos y sus doctrinas que en otras partes de sus textos critica, y, en general, a través del uso de múltiples y variadas fuentes en sus escritos, quedando integradas en ellos estas ideas y teorías, interpretaciones, justificaciones y opiniones, a veces también sus lenguajes y estilos, tanto de filósofos –(y) científicos–, de historiadores y de poetas paganos desde la más temprana Antigüedad filosófica hasta el fin de ella, como de los textos –sagrados– de la literatura cristiana; a través, igualmente, de la elección

y articulación de las mismas (el modo en que son integradas); y a través de un eclecticismo interdisciplinar en el que se hace patente la integración de saberes y conocimientos que conforman una obra compuesta por libros de una gran cantidad de disciplinas, tanto cultas –cristianas y paganas–, como populares: teología (dogmática, litúrgica, canónica, etc.), física y ciencias naturales, metafísica, antropofilosofía, historia, derecho, matemáticas, literatura, pedagogía, medicina, saberes acerca de las costumbres y los usos, saberes instrumentales cotidianos, etc. En este sentido, Madoz (1960, 74) califica al filósofo hispalense de «sintetizador de todo el saber antiguo, el mayor compilador que tal vez haya existido jamás». De su pluma salen obras de gramática[3] como *Diferencias* y *Sinónimos* de ciencias naturales como *Acerca del Universo* (*De natura rerum*)*,* de historia como *Chronicon,* como *Historia de los godos, suevos y vándalos* y como *Sobre los hombre ilustres*–, teológicas como *Sentencias,* de aritmología como *Libro de los números* (*Liber numerorum*), y un largo etcétera en el que se incluye *Etimologías*, que es, según Madoz, una «síntesis llena de reminiscencias clásicas y patrísticas [donde] resuenan condensados los elogios de los geógrafos e historiadores clásicos de la antigüedad, como en el caracol marino se abrevian y perpetúan los misteriosos rumores del Océano» (*loc. cit*., 30), y donde, según señala Fontaine (2000, 120), «el equilibrio entre la cultura profana y la cultura sagrada que Isidoro intentó establecer, bajo la égida de la gramática, en las *Diferencias* y en los *Sinónimos*, se encuentra más logrado». Así, pese a mostrar evidentes dosis de desconfianza hacia los saberes de los filósofos gentiles, como influencia de la «actitud hostil del cristianismo primitivo hacia la filosofía» (Robles 1965, 536) –verbigracia cuando califica las doctrinas de platónicos (académicos), peripatéticos, estoicos y epicúreos como «equivocadas»[4]–, en cambio, se puede observar con claridad su apertura a la ciencia, sin incurrir con ello en contradicción alguna, dado que «por el carácter ecléctico de Isidoro de Sevilla estas dos corrientes [filosofía y teología] se centralizan en él» (*ibid.*)[5]. Según Fontaine (1983, 594), por influencia directa agustiniana y origenesiana[6], logra aunarse en Isidoro de Sevilla tanto la apología, como el ataque a los filósofos[7] (gentiles). Así, sostiene que el hispalense «conserva la desconfianza hostil del cristianismo antiguo hacia la filosofía», lo que, prosigue, «no excluía otras actitudes más conciliadoras, especialmente después del Edicto de Milán, como lo demuestra, por ejemplo, la apertura al neoplatonismo en las síntesis doctrinales del siglo IV en el ámbito latino» (*loc. cit.*, 595); por lo tanto, concluye, «no es sorprendente, por lo tanto, encontrar en la obra de Isidoro el reflejo de cada una de estas tradiciones, dada la naturaleza muy ecléctica de su inspiración» (*ibid.*). Apreciándose claramente la latente cosmovisión consubstancialista, el carácter integrador, concordista según lo denomina el autor francés, de Isidoro de Sevilla se caracteriza en que «cada uno de los dos tipos de conocimiento –científico y religioso– permanece así en su lugar en el universo del tiempo y del espacio, como si el orden del conocimiento siguiera el de la Creación de los universos material y espiritual» (Fontaine 1998, 922–923). Y añade: «Pero este concordismo elemental se cuida de no abordar los puntos irreductibles de divergencia entre

3 Según la subdivisión de Madoz (1960).

4 «La herejía en griego se llama así por la elección, porque cada uno elige para sí lo que le parece mejor, como los filósofos peripatéticos, académicos, epicúreos y estoicos, o como otros que, pensando en doctrinas equivocadas, se apartaron de la iglesia según su propio juicio» (*Etym*., VIII, 3, 1).

5 «A pesar de aquellas frases condenatorias, su obra *De natura rerum* no es más que una explicación natural de los fenómenos celestes. Actitud esta que en nada se diferencia de la filosofía antigua. Aparte, que el término *philosophi*, empleado por Isidoro, unas veces lo está en un contexto físico, otras astronómico, y hasta lingüístico. En el prefacio al *De natura rerum* pone de manifiesto la legitimidad de la cultura profana, aunque luego se la prohíba a sus clérigos» (Robles 1965, 537).

6 «Orígenes, antes que Agustín, seguía siendo el mediador más venerado de una simbiosis entre el pensamiento cristiano y la filosofía del platonismo medio, siendo reconocido coel antepasado reconocido de una integración que Isidoro a su vez logró por otros medios y para otros tiempos» (Fontaine 1998, 919).

7 Cfr. Isid., *Sent.,* I-17; Isid., *Sent.,* II-1; Isid., *Sent.,* III-13.

la ciencia antigua y la fe cristiana: la eternidad del mundo, la oposición extrema de las doctrinas que consideraban este mundo como puramente material o puramente espiritual» (*ibid.*). Afirma:

> Es cierto que el sevillano no ignoró a los representantes de una corriente rigorista hostil a la filosofía, desde Tertuliano a Gregorio Magno, pero su impregnación agustiniana le inspiró una actitud más matizada y positiva hacia los filósofos; como confirma su reflexión racional sobre el contenido de la Revelación judeocristiana. A Agustín debe el modelo de filósofo cristiano equilibrado, capaz de integrar en nuevas síntesis personales la más amplia aportación de las diversas tradiciones de la cultura antigua. […] Frente a la filosofía, Isidoro se vio obstaculizado por una especie de alineación abstracta de los fragmentos que conservaba: esta fragmentación no le permitió resolver históricamente las contradicciones entre cristianos rigoristas y liberales, ni percibir una evolución que pudiera explicarlas en gran medida. Pero tuvo la honestidad intelectual de permitir que estas disonancias permanecieran, y de yuxtaponerlas dialécticamente, por así decirlo, en el sentido moderno de la palabra (Fontaine 1998, 920–921).

Y dice que «otra actitud intelectual original [del pensador sevillano] es la “convivencia pacífica” de los autores en su cultura; es la abolición total de la antigua antítesis entre una cultura bíblica y cristiana y una cultura pagana» (Díaz y Díaz 1961, 513–514), ya que, para Isidoro de Sevilla, existe «unidad en la cultura» (*ibid.*), que «obtiene de todos los antiguos, ya sean poetas y escoliastas paganos o autores venerables de la tradición cristiana» (*ibid*.). Siguiendo esta misma línea, escribe el propio Díaz y Díaz (2004, 127) que «al basarse en los datos de la ciencia profana para explicarlos, Isidoro desempeña una doble e importante función: contribuye a la difusión de la verdadera fe al evitar creencias y supercherías populares que la dificultarían; y demuestra con hechos cómo la utilización de la cultura pagana constituye elemento básico de introducción a una correcta interpretación cristiana». Además, defiende que, en *Etimologías*, Isidoro de Sevilla «adopta como punto de arranque una realidad compleja nueva, que es el supuesto de que mundo antiguo y mundo cristiano no son contradictorios, sino una continuidad que Isidoro siente en peligro de disgregación por el esfuerzo reiterado de tantos escritos, enseñanzas y actividades religiosas y políticas que pretendían establecer con el mundo nuevo un orden distinto e independiente» (*ibid.*); y concluye: «Isidoro intuyó el valor integrador de la cultura antigua» (*ibid.*). Igualmente, Zaragüeta (1962, 93) recalca que «no es ajena a S. Isidoro [sic] la historia de la filosofía, que no trata expresamente pero que conoce en sus grandes representantes –Tales y Anaxágoras, Platón, Aristóteles (a través de Boecio), estoicos y epicúreos y escépticos de la Academia, con la *Isagoge* de Porfirio– que caracteriza someramente», dado que «en todo busca una síntesis y una posible armonización» (*ibid.*).

El proyecto integrador isidoriano

Se encuentran pruebas definitivas, en cantidad y calidad, del carácter y tendencia integradora propia de la obra de Isidoro de Sevilla también en sus aspectos metodológicos, tanto en la investigación, como en la redacción y divulgación, en la totalidad, no solo de sus textos, sino del plan intelectual o desarrollo de su obra completa. Primera y específicamente, se aprecia con nitidez en el proyecto enciclopédico de su trabajo más conocido, *Etimologías*, donde integra –aúna– (casi) todos los saberes y conocimientos humanos hasta el presente (de Isidoro de Sevilla). Basta con ver las temáticas de los veinte libros en que fue dividida, tras su muerte, en el siglo séptimo de la era cristiana, por su discípulo Braulio de Zaragoza, y recogida en su *Renotatio* (o *Praenotatio*), donde afirma que «cualquiera que haya leído esta obra [*Etimologías*], en todos los sentidos adecuada a la filosofía, con meditación frecuente, no ignorará el conocimiento de las cosas divinas y humanas; en ella, reduciendo los refinamientos de las diferentes disciplinas, recogió casi todo lo que se debía saber» (Braulio de Zaragoza 1797, 9), asegura el santo cesaraugustano: ‘De la

Gramática'; 'De la Retórica y la Dialéctica'; 'De las cuatro disciplinas matemáticas' [aritmética, geometría, astronomía y música]; 'De la Medicina'; 'De las leyes y de los tiempos'; 'De los libros [sagrados] y los oficios eclesiásticos'; 'De Dios, de los ángeles y de los fieles'; 'De la Iglesia y sectas diversas'; 'De las lenguas, gentes, reinos, milicias, ciudades y parentescos'; 'Palabras que se usan' [diccionario - glosario]; 'Del ser humano y de los seres prodigiosos'; 'De los animales'; 'Del mundo y sus partes'; 'De la tierra y sus partes'; 'De los edificios y de los campos'; 'De las piedras y los metales'; 'De la agricultura'; 'De la guerra y los juegos'; 'De las naves, edificios y vestidos'; y, por último, 'De las provisiones y de los instrumentos domésticos y rústicos'. Más allá del juicio acerca de si *Etimologías* cumple a rajatabla el ambicioso propósito que perseguía, no cabe dudar del objetivo integrador que supone la intención de condensar en una sola obra (casi) todo el conocimiento adquirido por el ser humano a lo largo de la historia. Fontaine (2000, 116) afirma que «*Etimologías* corona la evolución del enciclopedismo antiguo; su intento de abarcar todo lo que existe conserva un reflejo del proyecto de Aristóteles: hacer un inventario de mundo». Y no solo aparece la huella del pensador de Estagira, ya que esta obra «se inicia con una exposición de las siete "artes" que el platonismo tardío había organizado en una propedéutica a la lectura de Platón, antes de que san Agustín, a su vez, cristianizara su uso, viendo en ella una preparación para la lectura y el comentario de la Biblia» (*ibid.*), concluye. En esta misma línea se sitúa la interpretación de Ortega Muñoz (1989, 107), quien defiende que no se puede ver en Isidoro de Sevilla meramente un «gran recopilador, un simple erudito», sino que «él realiza además una labor de síntesis que solo una mente lúcida y analítica como la isidoriana estaba capacitada para realizar» (*ibid.*), apreciándose en su trabajo «un asimilado compendio de doctrina perfectamente trabado, que va a constituir el punto de arranque de los grandes sistemas del medievo» (*ibid.*), recalcando, asimismo, la integración de fuentes e influencias que confluyen en ella: «Su visión totalizadora se desarrolla como una filosofía cristiana de carácter neoplatónico; una teología con profunda fundamentación en la Biblia y en los Santos Padres, especialmente en San Agustín; una cosmovisión ecléctica en la que se asumen en un todo doctrinas platónicas, aristotélicas, epicúreas y estoicas» (*ibid.*). En el mismo sentido, Madoz (1960) afirma que Isidoro de Sevilla, «por confluencia de diversas escuelas, forma una síntesis ecléctica» (p. 146). De hecho, sostiene que «cuando se pone a tratar de la constitución de los cuerpos, el estoicismo le presta la doctrina de los cuatro elementos, los platónicos las cualidades de cada uno de ellos, y el aristotelismo la universalidad de los elementos en todas las cosas» (*ibid.*). Montero (1951, 20), por su parte, argumenta que en *Etimologías* «hay que buscar: el genio compilador, la original integración del sistema en un método unitario, la salvación de noticias e informes concretos con el intento de armonizar el método de clasificación con el etimológico», y que «lo que más asombra, no obstante, en san Isidoro, como fase final de la cultura antigua, es su anhelo de síntesis, buscando una integración del atomismo, Empédocles y Aristóteles» (*loc. cit.,* 32).

Junto al caso específico de Etimologías, prestando atención a la totalidad de la obra de Isidoro de Sevilla y de su proceder, al respecto de su carácter integrador, encontramos la interpretación de Pemartín (1944, 18), quien define el trabajo literario del santo metropolitano hispalense, en virtud de su *modus operandi*, de arquitectónico, en una lectura que toma los posicionamientos que califican al filósofo sevillano de mero compilador para defender su habilidad y labor constructiva (selección de materiales, combinación –diseño– de los mismos, etc.), al modo de un arquitecto. Así, sostiene que la isidoriana bien «pudiera llamarse filosofía multidimensional, arquitectónica», una filosofía cuya relevancia proviene «del ensamblaje, de la contextura y estructura interna del conjunto» (*loc. cit.,* 19), un pensamiento «que tiene extensión bidimensional de plato y talla tridimensional de piedra; cuya ordenación y elementos recuerdan más que a ningún otro al arte arquitectónico» (*ibid.*). De igual manera, escribe Madoz (1960, 120) que Isidoro de Sevilla «fue, por designios amorosos de la

Providencia, el foco en que se reducían a unidad los rayos todos del saber antiguo, para desparramarse después, por él jerarquizados en armónico sistema», destacando además la intervención isidoriana en la integración de las numerosas fuentes usadas en sus libros. Y no es este el único aspecto metodológico donde se aprecia este carácter e intención integradora. Puede señalarse también la defensa de la conjugación y articulación de teoría y praxis que el filósofo hispalense realiza a través, tanto de la teoría, como de la praxis, considerada como más importante que aquella en *Sentencias*, donde teóricamente esgrime que «es útil conocer mucho y vivir rectamente; mas si no conseguimos ambas cosas, mejor es que sigamos el estudio para vivir bien que para saber mucho» (*Sent*., II, 1, 11)–, pues, según sostiene Díaz y Díaz (2004, 135), «para Isidoro, "sentencia" supone un enunciado que combina la ciencia, en este caso teológica y moral, con la experiencia profundamente vivida, en una perspectiva de edificación», destacando de esta forma a la vez el carácter arquitectónico y la apología de la conjugación teórico-práctica que comportan los textos isidorianos. Punto este también apuntado por Fontaine (1998, 924), para quien la aspiración de Isidoro de Sevilla a la reunión de todos los saberes se basa en «la imagen circular inherente a la *enkuklios paideia* helenística; una idea precisa, y renovada, de la relación entre ciencia y sabiduría; por tanto, la ordenación de todos los saberes a un estilo de vida, que se diversifica así entre lo que hemos llamado, desde los filósofos antiguos, contemplación y acción –theoria y praxis–». Esto último se aprecia nítidamente en la vida del propio metropolitano sevillano, dedicada, además de al estudio, la investigación y la divulgación teórica, en el ámbito de la *praxis*, por un lado, a la pedagógica tarea de la enseñanza y transmisión del conocimiento, y, por otro, a la labor religiosa y a la acción política, de relevancia histórica, en continuación con la lucha teológica anti arriana de su hermano mayor Leandro de Cartagena, en pos de la integración de los pueblos de Hispania en la unión de una patria común para godos e hispanorromanos en base a una misma fe. Afirma en este sentido Díaz y Díaz (1961, 510): «[Isidoro de Sevilla] tuvo que realizar una obra nacional. Después de la unificación religiosa, él tiene por misión la unión social, legislativa, jurídica, litúrgica e incluso la unión científica». Efectivamente, también en todos estos sentidos se aprecia con claridad su temperamento integrador.

Ser humano, mundo, Dios

De hallan huellas de esta aspiración integradora también en el aspecto temático de su obra. Como en buena parte de la historia de la filosofía, tres pueden ser señalados como los grandes temas de la obra teórica de Isidoro de Sevilla: Dios, ser humano y mundo. La cuestión de Dios, muy destacada en primer lugar; la pregunta antropofilosófica, abordada en muchas de sus dimensiones (antropológica, histórica, ética, política, etc.); y la interrogación acerca del mundo, del cosmos, presente igualmente en sus trabajos, y al que dedica libros específicos. Si nos adentramos en las más destacadas ideas filosóficas expuestas en los textos isidorianos acerca de estos temas salta a la vista rápidamente cómo, en otra muestra más de su afán de integración, el filósofo hispalense vincula estrecha y eclécticamente Dios, mundo y ser humano, en tanto que este es imagen de Dios, *imago Dei*, y, a la par, similar al universo, *microcosmus*. La idea del ser humano entendido como microcosmos –Isidoro de Sevilla es el primer autor en la historia en usar, por herencia helena, el término en latín *microcosmus*[8]–, esto es, como *imago mundi*, aparece frecuentemente en la obra isidoriana. En *De natura rerum* afirma que el ser humano, por su semejanza con el mundo, puede también ser denominado mundo, pero pequeño: «En sentido místico, hombre significa mundo, porque, así como aquel está compuesto de cuatro elementos

8 «En *Etimologías*, Isidoro de Sevilla utiliza por primera vez –en el estado actual de nuestros conocimientos– el vocablo *microcosmus*, un término que habría de tener un éxito tan prolongado a lo largo de toda la Edad Media e incluso mucho después» (Fontaine 2002, 213). «En *Etimologías* aparece por primera vez en latín, como una sola palabra, la designación de *microcosmus*» (Rico 1970, 40).

concretos, así también este está hecho de cuatro humores mezclados en un solo temperamento. También los antiguos entendieron al hombre en comunión con la estructura del mundo. En efecto, en griego el mundo se dice *κόσμος*, y hombre *μικρόκοσμος*, es decir, un mundo menor» (*De nat. rer*. IX, 1-2). En *Sentencias* «insiste Isidoro en las correspondencias entre el gran universo y el "microcosmos" que es el hombre», (Fontaine 2002, 181), y en cuyo primer libro sostiene el santo filósofo hispalense que el ser humano, «compuesto a partir de la totalidad de las cosas, de alguna manera ha sido creado como un mundo en miniatura» (*Sent.*, I, 8, 1). En *Diferencias*[9], igualmente, relaciona al ser humano y al mundo por estar compuestos ambos, principalmente, por los mismos cuatro elementos, a saber, agua, aire, fuego y tierra, y que en el humano se hallan en forma de sangre, espíritu, calor vital y carne, respectivamente; obra donde asimismo establece una analogía entre las partes del mundo y las de este, de modo que la cabeza, donde se hallan dos ojos que son como la luna y el sol, refiere al cielo; el pecho se asimila al aire por ser el emisor del aliento; el vientre lleno de fluidos se asemeja a la mar; los pies aluden a la tierra por ser secos y áridos como ella y la mente se asemeja a Dios[10] en el cielo[11]. En *Liber numerorum,* Isidoro de Sevilla relaciona estos cuatro elementos fundamentales con virtudes y vicios humanos, al afirmar que «la propia naturaleza humana está compuesta, en última instancia, de cuatro elementos: el calor, el frío, la humedad y la sequedad. También se describen cuatro virtudes del alma: justicia, prudencia, fortaleza y templanza, así como cuatro vicios opuestos: codicia, miedo, dolor y alegría» (*Lib. num.*, V, 23). Y en *Etimologías* afirma que «la carne [el cuerpo] está compuesta de cuatro elementos: la tierra está presente en la carne, el aire en el aliento, la humedad en la sangre y el fuego en el calor vital; cada uno de estos elementos tiene su propia parte en nosotros, y cuando se descompone la estructura, cada componente vuelve a su origen» (*Etym.*, XI, 1, 16). En esta misma obra, además, sostiene: «Al igual que en el mundo esta armonía[12] proviene de la rotación de los círculos, de la misma manera, en el microcosmos tiene tanta importancia que, sin su perfección, el hombre, carente de armonía, no podría existir» (*Etym.*, III, 23, 2). Afirma Rico (1970, 41): «Hemos vuelto, como tantas veces, al principio de nuestra historia: a la armonía cósmica, presente lo mismo en el cielo que en el hombre, de los pitagóricos. Con ellos, en efecto, Isidoro vincula el macrocosmos y el microcosmos a través de los números». Y si por su cuerpo y materia el ser humano, por analogía con el cosmos, puede denominarse microcosmos, por su alma es *imago Dei*, esto es, a imagen y semejanza de Dios. Consecuentemente con la teología judeocristiana y la patrística agustiniana de corte neoplatónico, para Isidoro de Sevilla la semejanza humana con Dios se halla en su alma (en su interioridad). Aunque para el hispalense el alma puede poseer varias funciones distintas unas de otras, es la racionalidad la que se halla por encima de las demás. Alma o razón por la que, además, el ser humano sobrepuja al resto de seres vivos del mundo –por ello mismo, a su servicio–. Así, afirma en *Etimologías* que «el ser humano mismo se dice que es la imagen de Dios según la mente»[13]*,* nunca por

9 Afirma Fontaine (2002, 213): «Ya en el segundo libro de las *Diferencias* había tomado Isidoro, de las *Instituciones Divinas* de Lactancio (2, 12, 4s.), una exposición sobre correspondencias que se remontan a especulaciones grecoegipcias muy antiguas de medicina astrológica, reflejadas, sucesivamente, en latín, por Lactancio y Ambrosio a principios y a finales del siglo IV occidental. [ ] Se encuentra aquí la descripción, antes incluso de pronunciar las dos palabras [macrocosmos y microcosmos], el modo en el que el macrocosmos universal aparece a través del microcosmos humano».

10 Cfr. Isid., *Diff.*, II, 17, 48-49.

11 «Un poema órfico (citado por Festugière [*La révélation d'Hèrmes Trimégiste*, t.1] pp. 92-93) asimila la cabeza al cielo, los ojos al sol y a la luna, el pecho al aire, los pies a las "raíces de la tierra"; todo como en el texto isidoriano» (Fontaine 1983, 665).

12 «El mundo está compuesto por una cierta armonía de sonidos y el cielo mismo gira bajo la modulación de la armonía» (Isid., *Etym.*, III, 16, 1-3)

13 «La mente, sin embargo, se llama así porque destaca en el alma o porque recuerda. Por lo tanto, también merece ser recordado que, por esta razón, no se le llama alma, sino que se le llama mente, ya que es lo que sobresale en el alma, como su cabeza o su ojo. Por eso, el ser humano mismo se dice que es la imagen de Dios según la mente. Todas estas cosas están unidas al alma como una sola entidad. De hecho, la mente ha adquirido

su materialidad, rechazando lo que califica de falsas interpretaciones acerca de la naturaleza material de Dios; así, dice: «Algunos necios son engañados al leer que el hombre fue hecho a imagen de Dios, pensando que Dios es corpóreo. Sin embargo, no la carne, que es el cuerpo, sino el alma, que es el espíritu, tiene la imagen de Dios. Por lo tanto, no creamos que haya una forma corporal en Dios, quien hizo al hombre a su imagen, porque creó la mente, no la carne, a su semejanza» (*Sent.*, I, 5, 7). El ser humano, además, en este sentido, por su semejanza con Dios, es definido como fin en sí mismo y como poseedor de dignidad *per se*. De esta forma, Isidoro de Sevilla vincula e integra a lo largo de la su obra sus tres grandes temas epistemológicamente y ontológicamente, de modo que ser humano, mundo y Dios son concebidos por distintos aspectos particulares integrados de forma similar a cómo, según la fiel creencia del filósofo hispalense, en Cristo se aúnan dos naturalezas, la humana y la divina e, igualmente que este, sin que estas naturalezas entren en conflicto entre ellas, se fundan o pierdan de alguna forma sus características propias, más allá de que se den en un mismo ser, como ocurre análogamente en este caso con la semejanza humana con el mundo, por su cuerpo, y con Dios, por su alma.

Conclusiones

Como se puede apreciar, toda la vida de Isidoro de Sevilla, tanto la teórica –en la integración de filosofía y fe, en la confluencia de saberes, disciplinas y fuentes, a nivel metodológico en varios aspectos, en el temático también–, así como la práctica –su actividad teológica y religiosa (pastora), su desempeño pedagógico y su acción política–, se halla atravesada por una cosmovisión integradora de inspiración consubstancialista, que se presenta como núcleo de todo su desempeño, y, por ello, como cualidad particular además de distintiva de su obra, acción y pensamiento. Esta característica, además, juega un papel relevante en el debate acerca de la originalidad isidoriana, en el sentido de la búsqueda de rasgos propios de Isidoro de Sevilla (concepciones, creencias, opiniones, etc.), en tanto que muestra, en el monumental trabajo compilador y doxográfico del filósofo hispalense, uno (otro) de sus caracteres específicos. Todo ello se observa, por un lado, directamente en los textos de Isidoro de Sevilla, así como en sus obras prácticas; pero, también, en el evidente enorme consenso existente entre muchas de las máximas autoridades de los estudios isidorianos en torno al carácter sincrético del filósofo hispalense. En todo caso, la tendencia integradora que tan claramente se muestra como fundamento articulador y corazón latente isidoriano, podría –y, de hecho, no lo parece– no ser mera y únicamente una característica distintiva del polímata sevillano, sino que se atisba repetida a lo largo de la historia, como peculiaridad esencial del pensamiento filosófico hispánico y, con él, del bien llamado sur de la filosofía (angloeuropea), desde Lucio Anneo Séneca hasta María Zambrano.

diferentes nombres debido a la eficiencia de las causas» (Isid., *Etym.,* XI, 1, 12).

Fuentes y bibliografía

(Fuentes)

Braulio de Zaragoza: "S. Braulionis Caesaraugustani episcopi Praenotatio librorum D. Isidori". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia*. Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 1, 1797.

Isidoro de Sevilla: "Etymologiarum". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia.* Roma, apud. Ant. Fulgonium, vols. 3-4, 1798-1801.

— "Liber Numerorum". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia.* Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 5, 1802.

— "Sententiarum". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia.* Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 6, 1802.

— "De origine officiorum". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia.* Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 6, 1802.

— "Synonymorum". En: *Arévalo, F. (ed.),*

S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia. Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 6, 1802.
— "De natura rerum". En: *Arévalo, F. (ed.), S. Isidori Hispalensis Episcopi Opera Omnia,* VII. Roma, apud. Ant. Fulgonium, vol. 7, 1803.

(Bibliografía)
Díaz y Díaz, M. C. (ed.): *Isidoriana*. León, Centro de estudios san Isidoro, 1961.
— "Introducción general". En: *J. Oroz, y M.A. Marcos (eds.), Etimologías*. Madrid, B.A.C., 2004.
Fontaine, J: *Isidore de Seville et la culture classique dans l'Espagne wisigothique.* Paris, Études augustiniennes, 1983.
— "Isidore philosophe?". En: *J.M. Soto (ed.), Pensamiento medieval hispano. Homenaje a Horacio Santiago–Otero*. Madrid, CSIC, 1998.
— *Isidoro de Sevilla. Génesis y originalidad de la cultura hispánica en tiempos de los visigodos*. Madrid, Ed. Encuentros, 2000.
Leclercq, H: *L'Espagne chrétienne.* Paris, V. Lecoffre, 1906.
Madoz, J: *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria*. León, CEI San Isidoro, 1960.
Montero Díaz, S: "Introducción". En: *Cortés, L. (ed.). Etimologías*. Madrid, BAC., 1951.
Ortega Muñoz, J. F: "Comentario a las *Sentencias* de Isidoro de Sevilla". *Thémata*, vol. 6, 1989.
Pemartín, J: *Bosquejo de una filosofía sevillana.* Sevilla, ECE, 1944.
Robles, L: "Séneca en Isidoro de Sevilla". *Estudios Filosóficos*, vol. 14, 37, 1965.
Vives, J (ed.): *Concilios visigóticos.* Barcelona, CSIC, 1963.
Zaragüeta, J: "San Isidoro de Sevilla, en su tiempo y en el nuestro". *Anales de la Universidad de Sevilla*, vol. 22, 1962.